

NÓTÁRI TAMÁS  
(tudományos főmunkatárs MTA TK JTI)

**Lélek- és sorsmérés Homérosznál és Vergiliusnál**

Az *igazság mérlege* kifejezés mindannyiunk számára közismert, használata általánosan elterjedt, Iustitiát gyakorta láthatjuk különböző ábrázolásokon mérleggel a kezében.<sup>1</sup> A mérleggel mint az igazság(osság), az igazságszolgáltatás eszközével és jelképével a görög irodalomban több helyen is találkozhatni, a legkorábbiak között a homérosi *Hermés-himnuszban* (*Dikés talanta*).<sup>2</sup> Utóbb, csak néhány példát kiragadva e képet láthatjuk Bakchylidesnél (4, 12; 16, 25); Theognisnél (157) pedig Zeus mérleggel méri ki az emberek számára a gazdagságot és a szegénységet.<sup>3</sup> Ezen szöveghelyek tanúsága szerint Zeus tartja kezében Diké,<sup>4</sup> vagyis az Igazság mérlegét. Az *Iliasban* találkozhatunk olyan, összefüggésében ábrázolt, tehát bővebben értelmezhető jelenettel, amelyben Zeus a mérleg segítségével mond ítéletet a hősök felett. A *Dikés talanta* értelmét keresve először a jognak, illetve az igazság(osság)nak a homérosi eposzokban kialakult fogalmát kísérem meg tisztázni (I.), majd az Akhilleus és Hektór párviadalában döntő mérési jelenet néhány sorának strukturális (II.) és összehasonlító (III.) elemzése alapján kívánunk jelen írásban az igazság mérlegének eredetéhez és jelentéséhez néhány megjegyzést fűzni.

**I.** A *diké* szót hagyományosan a *deiknymi* (mutatni, rámutatni, megmagyarázni, bizonyosságot tenni<sup>5</sup>) ige \**deik* gyökéből vezetik le; *irány, út, szokás* alapjelentése a *szokásos eljárásmód, döntés, határozat, per* és *jog* jelentésekkel egészül ki.<sup>6</sup> (E két, hagyományosan egymásból

<sup>1</sup> A mérleg mellett olykor pálcát, jogart ill. bőségszarut tart a másik kezében Iustitia. A római kori ábrázolásokhoz lásd Lange, Carl Heinrich: Die Wörter Aequitas und Iustitia auf römischen Münzen, *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, 60. évfolyam, 1940, 296-306.

<sup>2</sup> Bővebben lásd Rademacher, Ludwig: *Der Homerische Hermeshymnus*, Wien, Akademie der Wissenschaften, 1931, 213. sk.

<sup>3</sup> A további forráshelyekhez lásd Wüst, Ernst: Die Seelenwägung in Ägypten und Griechenland, *Archiv für Religionswissenschaft*, 36. évfolyam, 1939, 161-172, 166.

<sup>4</sup> Diké mint Zeus leánya szerepel Hésiodosznál az *Erga kai hémera*-ban (256). Ehhez bővebben lásd Gagarin, Michael: Diké in the Works and Days, *Classical Philology*, 68. évfolyam, 1973, 81-94.

<sup>5</sup> Györkösy Alajos–Kapitánffy István–Tegye Imre: *Ógörög–magyar nagyszótár*, Budapest, Akadémiai, 1993, 222.

<sup>6</sup> Gonda, Jan: *ΔΕΙΚΝΥΜΙ: Semantische Studie over den Indo-Germaansche Wortel DEIK*, Amsterdam, H. J. Paris, 1929, 224. skk. Találkozhatunk olyan etimológiával is, amely a *diké*t, illetve a *deiknymit* a latin *dico* igével hozza összefüggésbe, s eszerint a *deiknymi* jelentése *montrer verbalement*, a *diké* eredeti értelme pedig *le fait de montrer avec autorité de parole ce qui doit être* volna. (Vö. Benveniste, Émile: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, II., 107–110.) A homérosi és a hésiodosi szöveghelyek ugyan nem támasztják alá ezen feltételezett alapjelentést, azonban a *diké*nek a *dico verbummal* fennálló esetleges kapcsolatát Gagarin nem tartja kizárhatónak. (Vö. Gagarin: Diké in the Works and Days, i. m. 83.)

származtatott értelmét új aspektusból közelíti meg Palmer, aki szerint a \**deik* többől származó *diké* szónak egymástól függetlenül, párhuzamosan alakult ki a *jelzés*, *szokás*, *jellegzetesség*, *sajátosság*, valamint a *döntés*, *határozat*, eredetileg két perlekedő között meghúzott *határvonal* jelentése, s ezek közül egyik sem tekinthető másodlagosnak, vagyis egymásból származtatottnak.<sup>7)</sup> A *diké* – talán elsődleges, de mindenképp általunk elsőként említett jelentése – (általában *genitivusi*, illetve tekintethatározói összetételben) számos esetben megjelenik az *Odyseiában* (4, 690–692; 11, 216–218; 14, 58–60; 18, 274–275; 19, 43; 19, 67–70; 24, 254–255) mint egy adott embercsoportot jellemző *tulajdonság*, *sajátság*, *viselkedésmód*. Érdemes ugyanakkor szemügyre venni a *diké* másik jelentését is, amelynek meghatározását együvé vonhatjuk a *dikadzein verbum* és a *dikapolos adiectivum* vizsgálatával.<sup>8)</sup>

Ezen értelemben a *diké* eredetileg *határ*-, illetve *választóvonalat* jelöl, amely legtöbbször két földterületet, két személy tulajdoni igényének tárgyát képező birtokot választ el egymástól, e határvonal értelemszerűen lehet egyenes vagy görbe;<sup>9)</sup> ebből fejlődhetett ki a két peres fél közti vitában részeit meghatározó, elkülönítő, vagyis a per alapját képező kérdést eldöntő *diké* értelme.<sup>10)</sup> Amennyiben két személy között adott dologról (tulajdonról, meggyilkolt rokon vérdíjáról stb.) folytatott vitát nem erőszakkal (*bié*), hanem békés döntés (*diké*) útján kívánták nyugvópontra juttatni, azonban nem tudtak egymás között mindkét fél számára kielégítőnek látszó megoldásra jutni, úgy egy harmadik, az ügyben nem érdekelt, elfogulatlan személyt hívhattak segítségül, hogy tegyen a vita eldöntésére javaslatot (*dikadzein*). Megállapodhattak akár abban, hogy egyetlen személy véleménye szerint rendezik ellentétüket (*dikapolos*), akár pedig abban, hogy több személytől kérnek döntési javaslatot (*dikai*), s a mindkettejük számára legelfogadhatóbbnak engedve vetnek véget vitájuknak – *diké* volt tehát a döntési javaslat, ugyanakkor *diké* volt az egész kontradiktórius eljárás maga is, ám a homérosi kor társadalma nagy valószínűséggel nem ismerte azon kényszerítő erőt, amely arra szorította volna rá az egyént, hogy magát a *dikének* alávesse.<sup>11)</sup> Az ilyesfajta eljárás – amelyben természetesen az eskü is nagy szerepet kapott, amint a forrásszövegek mutatják – két leírásával is találkozhatni az *Iliasban*: az egyik a kocsiversenyt követő, Antilokhos és Menelaos közt lefolyt szóváltás, amely a versenyben elért elsőség és a díj körül bontakozott ki

<sup>7)</sup> Palmer, Leonard, R.: The Indo-European Origins of Greek Justice, *Transactions of the Philological Society*, 49. évfolyam, 1950, 149-168, 157.

<sup>8)</sup> Gagarin: i. m., 83.

<sup>9)</sup> Palmer: i. m., 159.

<sup>10)</sup> Gagarin: i. m., 83; Gagarin, Michael: Dikē in the Archaic Greek Thought, *Classical Philology*, 69. évfolyam, 1974, 189-229.

(23, 540–554; 566–586), a másik elbeszélést a peres eljárásról Akhilleus pajzsának leírásában olvashatjuk (*Il.* 18, 497–508). Amint különösképp a másodikként idézett szöveghelyből kiderül, hogy a legegyszerűsebb *diké*nek nem feltétlenül kell egybeesnie akár egyik, akár másik fél állításával – ami első olvasatra meglepőnek tűnhetik, hiszen a római jogi alapokon nyugvó jogi kultúrákban a peres eljárásnak felmentő vagy marasztaló ítélettel kell zárulnia –, hiszen a homérosi per lényege feltehetően éppen abban állott, hogy a *dikék* segítségével a legmegfelelőbb kompromisszumot igyekezzenek megtalálni és érvényre juttatni.<sup>12</sup>

A *dikadzein* ige amikor *activum*ban fordul elő az *Ilias*ban (1, 540–543; 8, 427–431) és az *Odysseiában* (11, 547), mindig adott eset eldöntését jelenti, az *Odysseiában* (11, 543–546; 12, 437–441) a mediális *dikadzeisthai* alakja a vitát, illetve annak során egy konkrét ügy képviselőjét jelöli, a *dikaspolos* kifejezéssel pedig mind az *Ilias*ban (1, 232–239), mind az *Odysseiában* (11, 184–187) ítélező bíró értelemben találkozhatni. A *diké* azon alapvető értelmét, miszerint az döntést jelent, erősítik azon homérosi forráshelyek, amelyek a *dikét* az *Ilias*ban (19, 179–180) mint valakit jog szerint megillető részt, ugyanakkor máshol – mind az *Ilias*ban (16, 541–543), mind az *Odysseiában* (11, 568–571) – némiképpen konkrét ellentétek békés, jogvita útján történő rendezését, az adott pert jelöli, ismét máshol az *Odysseiában* (3, 242–245) pedig a döntések egész sorát, talán mintegy a peres eljárást *en général*. Két további, az *Ilias*ban (16, 384–388) és az *Odysseiában* (14, 83–84) található szöveghely pedig arról tanúskodik, hogy a *diké singularis*ban törvényes eljárást, békés elbírálást is jelenthetett.<sup>13</sup> Amint a *diké* esetében is két alapjelentést különböztethettünk meg, ugyanezt megtehetjük a *dikaíos adiectivum*, illetve a *dikaíós adverbium* esetében is: ezek az *Odysseiában* (3, 52. 133; 14, 90; 18, 275; 18, 414=20, 322; 6, 120=8, 575=9, 175=13, 201; 20, 294=21, 312) legtöbb esetben az illendő, a szokásnak megfelelő, tagadásukban pedig az attól eltérő magatartásformákat, olykor azonban az *Ilias*ban a jogszerű, törvénytisztelő eljárást (11, 832; 13, 6; 19, 181) jelölik.<sup>14</sup>

**II.** A következőkben, a mérleg jelentőségét az ítékezés során megvilágítandó, a görög lélek mérés kialakulására kívánok röviden kitérni. Az *Ilias* huszonkettedik énekének drámai csúcspontja Hektor halálának leírása (22, 209–213). A döntő viadalra készülő hősök, Akhilleus és Hektor már háromszor megkerülték a görögök táborát, majd negyedszer a kúthoz

---

<sup>11</sup> Bonner, Robert Johnson–Smith, Gertrude: *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, Chicago, University of Chicago Press, 1930, I. 46. skk.; Gagarin: *Dikē in the Works and Days*, i. m., 83.

<sup>12</sup> Gagarin: *Dikē in the Works and Days*, i. m., 85.

<sup>13</sup> Uo., 85–86.

<sup>14</sup> Uo., 86.

elérvén, mielőtt a Hektor halálával végződő összecsapásra sor kerülne, a következő történik: „*Kai tote dé khryseia patér etitainē talanta, / en de titheī dyo kére tanélegeos thanatoio / tén men Akhilléos, tén d' Hektoros hippodamoio, / elke de messa labón; rhepe d' Hektoros aisimon hémar, / ókheto d' eis Aidao lipen de he Phoibos Apollón.*” (Zeus az arany mérleghez nyúlt s a magasba emelte, / s hosszuranyújtó vég két sorsát tette be abba: / Hektórét meg Akhilleusét, s tartotta középen / ő maga: és Hektór végzet-teli napja lesüllyedt / Hadés háza felé, elhagyta azonnal Apollón.)<sup>15</sup> A jelenet teljesen egyértelmű és képszerű, további megvilágításra csupán a Zeus által mért *dyo kére*, azaz a Devecseri által igen költőien, értelmezésünk számára azonban kevésbé használható *két sors* kifejezéssel visszaadott *két kér* szorul.<sup>16</sup> Dietrich a *kért* a *kérainó*ból származtatván ártó szellemnek, ártó démonnak (*Schadegeist*) nevezi, nem hozván azt közvetlen kapcsolatba az emberi lélekkel, hanem egy általános, adott helyzetben különféle, így például az *Ilias*ban isteni (18, 115=22, 365), emberi (2, 352; 5, 652.=11, 443), állati (3, 6) formában megnyilatkozható pusztító erőt ért alatta.<sup>17</sup> Hasonlóképpen tarthatatlan az a nézet, miszerint a *kér* csupán az emberi lélek, a *psykhé* szinonimája volna, hiszen e jelenet egyéb, a későbbiekben tárgyalandó képzőművészeti ábrázolásaival egybevetve azt láthatjuk, hogy amikor a (váza)képeken a lelkeket (*psykhai*) megjelenítő kis alakokat méri le Zeus a mérlegen, akkor a mérés eredménye éppen ellentétes az *Ilias*ban olvasottakkal, nevezetesen a győztes lelkét tartó mérlegserpenyő süllyed le, és a vesztesé emelkedik fel.<sup>18</sup> Nemkülönben eleve elvetendőnek tarthatjuk azon elgondolást, amely szerint a mérleg két serpenyőjében Zeus halált hozó istenségeket, illetve démonokat mérne, s noha egybeüttl találkozhatunk ugyan az *Ilias*ban a *Kére* ezen jelentésével (12, 326), azonban az istenségek az *Ilias*ban minden esetben erővel telt lények (18, 534), s ezért abszurdnak tűnik azon képességüket mérni, hogy egy embert vagy *hérost* végromlásba tudnak-e dönteni vagy sem.<sup>19</sup>

A *Kér/kér* fogalompár véleményem szerint elfogadható magyarázatát a *Person-Bereich Einheit*, a *személy-hatáskör egység* gondolatában találhatjuk meg. Hogyan képeződik le a *Person-Bereich Einheit* az általunk vizsgált esetben? A *Kér/kér* egyszerre jelent személyes komponensében ártó, pusztító istenséget (istennőt), ugyanakkor magába foglalja annak dologi aspektusát, azaz egy vészt és halált hozó erőt, energiát. Azon emberi lélek, amely a *Kér*, az istenség megtámadott, maga is *kérré*, azaz pusztító erővel áthatott, romlás

<sup>15</sup> Homérosz: *Iliász, Odüsszeia, homéroszi költemények*, Fordította Devecseri Gábor, Budapest, Pantheon, 1993, 388.

<sup>16</sup> Minthogy e jelenetben a *kérek* mérése történik, így a továbbiakban *kerostasiának* nevezem.

<sup>17</sup> Dietrich, Bernard C.: The Judgement of Zeus, *Rheinisches Museum*, 107. évfolyam, 1964, 97-135.

<sup>18</sup> Pötscher, Walter: *Schicksalswägungen, Kairos*, 15. évfolyam, 1973, 60-68, 61.

fertőzte szubsztanciává vált.<sup>20</sup> A *kerostasia* során tehát Zeus a pusztító Kér hatalmába került, azaz önmagukban is *kérré* vált lelkeket helyezi bele a mérleg két serpenyőjébe.

A Homérosnál olvasott *kerostasia* – végső soron *kérré* vált lelkek mérése – alapját egy jóval korábbi, lélekmérésről szóló elképzelés jelentette, ami egyértelműen kitűnik a következőkből. Tudunk Aiskhylosnak egy *Psykhostasia* című tragédiájáról, és rendelkezésünkre áll számos vázaábrázolás, amelyeken Zeust, illetve Hermést látjuk lelkeket mérlegre helyezni.<sup>21</sup> Szemléletesen szólnak a homérosi eposzok a lélekről alkotott korabeli görög elképzelésről. A halottakat az *Odysseia amenéna karénának* nevezi (10, 521), hiszen híján vannak a *menos*nak, az élőket jellemző vitalitásnak. Az *Odysseiában* a holtak lelkei mint a denevérek, úgy röpködnek (24, 5), ugyanúgy nem lehet őket megérinteni, mint az árnyakat vagy az álmokat (11, 205), s a *psykhé* – az *Ilias* képisége szerint (16, 856; 22, 362) – madárként röppen tova. A régészeti leletek is ezekkel egybehangzó bizonyítékokat szolgáltatnak, az ősi, fekete alakos vázafestészet is szinte kizárólag szárnyas<sup>22</sup> – olykor szárny nélküli – kicsiny alakként jeleníti meg az emberi lelket.<sup>23</sup> A *psykhostasiának* az *Iliasban kerostasiává* történt átalakulása csupán a mérés aspektusváltását tükrözi. Míg a *psykhostasia* során a több *meno*sszal bíró, tehát erősebb, életképesebb lélek serpenyője süllyed le, és a vesztes, gyengébb fél serpenyője emelkedik fel, addig a *kerostasiában* ez fordítva történik, hiszen azon lélek rendelkezik kevesebb *meno*sszal, amit már jobban áthatott a pusztító *kér*; éppen az életerő hiánya jelzi a pusztulást hozó erő (avagy a pszichológia nyelvére áttéve: az életösztönön ily módon felülkerekedő halálösztön) nagyságát és hatalmát. A halálra szánt lelket tartó mérlegserpenyő lesüllyedését erősíti az alvilág, a Hadés lokalizálása is.<sup>24</sup>

A gondolatkör teljessége kedvéért itt kívánok néhány – remélhetőleg egynémely általános félreértést eloszlató – megjegyzést tenni a végzetnek a homérosi gondolkodásban betöltött szerepére. A *moira* annyit jelent, mint rész, részesedés,<sup>25</sup> lényegét a porció (*Portion*) jelentés teszi érthetővé – jegyzi meg Nielsson –, mivel az idők folyamán a *rész* (*Teil*) és

---

<sup>19</sup> Uo., 61.

<sup>20</sup> Pötscher, Walter: *Moirai, Themis und timé im homerischen Denken*, *Wiener Studien*, 73. évfolyam, 1960, 5-39, 15. skk.

<sup>21</sup> Nem szükséges bővebben kitérni Nielsson azon elgondolására, hogy az ábrázolásokon csupán azért láthatók a mérleg két serpenyőjében kicsiny emberi alakok, mert a művész úgymond nem tudta az emberi sorsokat másképpen megjeleníteni, azért ábrázolt lelkeket. (Vö. Nilsson, Martin P.: *Geschichte der griechischen Religion*, München, Beck, 1968, I. 224.) Honnan vélhetnénk tudni, hogy – noha a képeken *psykhéket* látunk – a vázafestő valójában az emberi sorsokat kívánta megjeleníteni?

<sup>22</sup> Bővebben lásd Waser, Otto: *Über die äussere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker zumal der alten Griechen*, Leipzig–Berlin, Teubner, 1913.

<sup>23</sup> Érdemes lesz emlékezni e képre, amikor majd a mykénei ábrázolások lélekpillangójára vetünk pillantást.

<sup>24</sup> Pötscher: i. m., 62.

*részesedés* (*Anteil*) fogalmak némiképp absztrakttá váltak, noha eredetileg nem hordoztak elvont tartalmat. Ezt mutatják az *Ilias* és az *Odysszeia* szöveghelyei is.<sup>26</sup> Az *Ilias*ban a *moira* többek között a következő jelentésekben fordul elő: egy isten világ feletti uralmának része (15, 195), adott időtartam (10, 253), a zsákmányból kapott részesedés (9, 318); az *Odysszeiában*: egy adag az étkezésnél (3, 66; 8, 470; 14, 448), *pluralis*ban a hús darabjait is jelölheti (20, 260). A konkrét szerencserészből (*Lebensglück*) ered a végzet eszméjének kifejlődése, az egyik ember *moirája* közvetlen kapcsolatban áll a másikkal, ezért a *moira* nem vált absztrakt sorsképzetté. A *moirával* jelölt végzetet gyakran személyként, illetve személyekként jelenítik meg, ezek a végzet-istennők a *Moirai*. Megszemélyesítés helyett tanácsosabbnak tűnik e jelenséget is *Person-Bereich Einheit*nek, azaz *személy-hatáskör egység*nek nevezni. A *Moira/moira* is azon fogalmak egyike, amely esetén a személy és a dologi terület elválaszthatatlan egységet képeznek.<sup>27</sup> Noha – amint már láthattuk – a kultusz megléte vagy hiánya nem bizonyítja az istenség személyes komponensének hiányát, a *Moira/moira* esetén a kultusz léte bizonyított.<sup>28</sup> A *Moirai* száma három, ami eredetileg csak azt volt hivatott jelezni, hogy a görög vallási képzetekben *több Moira* létezett, a görög nyelv ősi stádiumában ugyanis a legkisebb szám, ami már többes számként, *pluralisként* állhat, a három, mivel abban a korban a nyelv még ismerte a kettes számot, a *dualist*.<sup>29</sup> A későbbiekben számuk az egyéb isteni hármasságok mintájára háromban rögzült, s az egyes személyek szerepe is világosan meg lett határozva (*Klóthó*, *Lakhsis*, *Atrópos*). Jóval lényegesebb – és több vitára okot adó – kérdés a *moira* és Zeus, illetve a *moira* és az istenek viszonya. A szakirodalomban képviselt nézetek három fő csoportba sorolhatók: míg az egyik csoport a *moirát* Zeus alá, a másik Zeus fölé rendeli, addig a harmadik nézet képviselői szerint az alá- vagy fölérendelés kérdésfelvetése nem felel meg a görög vallási gondolkodásnak: szerintük a *moira* egy, az istenektől teljességgel elhatárolható, heterogén elképzelés, az pedig, hogy a *Moirai* maguk is istennők, nem hat zavarólag a logikusan felépített teológiai és dogmatikai rendszert nélkülöző görög hitvilágban.<sup>30</sup> Az istenek garantálják a rendet, így szerepük jóval aktívabb, mint a *moiráé*, ám a *moira* maga azon rend is, amelyet az istenek fenntartanak, így tehát bizonyos értelemben Zeus és az istenek a *moira*

<sup>25</sup> Nilsson: i. m., I. 362.

<sup>26</sup> Eberling, Heinrich: *Lexicon Homericum*, Hildesheim, Olms, 1963, I. 1113. skk.

<sup>27</sup> Pötscher: *Moirai, Themis und timé ...*, i. m., 103.

<sup>28</sup> Roscher 1884–1937. 3089. skk.

<sup>29</sup> Kühner, Raphael–Blass, Friedrich–Gerth, Bernhard: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover, Hahn, 1890–1904, I. 362.

<sup>30</sup> Nilsson: i. m., I. 364.

felett állnak, ugyanis megvalósítják azt; ám megint más nézőpontból a *Moir*a/*moira* áll az istenek felett, hiszen az fejezi ki azon rendet, amit az isteneknek meg kell valósítaniuk.

**III.** További figyelmet érdemelnek a lélekmérést ábrázoló vázáképek,<sup>31</sup> amelyeken rendszerint Hermés teszi mérlegre két hős, Akhilleus és Memnón lelkét. (Egyes ábrázolásokon ugyan jelen van Zeus is, a mérést azonban nem ő végzi. A két harcoló felet feltétlenül mint Akhilleust és Memnónt kell azonosítanunk, hiszen a párviadal kimenetelét eldöntő mérés eredményét könyörgéseikkel befolyásolandó jelen van mindkét hős anyja, Thetis és Eos.) A már említett aiskhylosi *Psykhostas*ia is az Akhilleus és Memnón között lezajlott, az előbbi győzelmével végződő összecsapással foglalkozik, ám ott a mérleg nem Hermés, hanem Zeus kezében van.<sup>32</sup> Ha ugyanakkor futó pillantást vetünk az egyiptomi forrásokra, úgy különösebben merész asszociációk nélkül is bizonyos párhuzamokat és átfedéseket találhatunk a vázáképeken látható görög és az egyiptomi *psykhostas*ia között. Az egyiptomi lélekmérésről a legpontosabb és leérettebb leírást a *Halottak könyvé*nek XVIII. dinasztia (Kr. e. XVI–XV. század) korában íródott 125. fejezetéből kapjuk.<sup>33</sup> Ezek szerint a túlvilági ítélkezés – és ennek keretében a vizsgálódásunk tárgyát képező lélekmérés – a következőképpen zajlott. Egy hatalmas teremben, a két *Maat* termében – amelynek tetőzete lángnyelvekből és az igazság jeleiből állott – trónolt Osiris, előtte Anubis és a Horus-fiak állottak, valamint egy külsejében krokodil, oroszlán és víziló vonásokat ötvöző szörnyeteg, amelynek az volt a feladata, hogy az ítéletben esetlegesen bűnösnek talált vádlottat felfalja. A terem hátsó részében ült az Osiris által megbízott negyvenkét bíró (számuk Egyiptom kerületeinek számát szimbolizálta), a terem elülső részében pedig azon mérleg állott, amelyre majd a halott szívét ráhelyezik. Az igazság istennője (*Maat*) fogadta a terembe lépő elhunytat, akinek szívét Horus és Anubis a mérleg egyik serpenyőjébe helyezte – a másik serpenyőbe egy toll, vagy egy szem (mindkettő a *maat* jelképe) került –, és megmérték, hogy könnyebb-e, mint az igazság. Ha a mérleg nyelve nem lengett ki, akkor a mérés szerencsés kimenetelűnek minősült, ezzel szemben, ha a halott szívének serpenyője magasba lendült, akkor a szörny felfalta a bűnöst. A mérés eredményét Thot, az isteni írnok jegyezte fel, s ezt utóbb közölte Osirisszel. A terembe lépve a halott *negatív gyónást* tett, azaz a negyvenkét bíróhoz hozzárendelt, az egyiptomiak etikai kódexébe ütköző bűn elkövetését tagadta, és felsorolta a

<sup>31</sup> A vázáképeket lásd Roscher: i. m., II. 1142. sk.; leírásukat pedig Wüst: i. m., 164. sk.

<sup>32</sup> Wüst: i. m., 165.

<sup>33</sup> Az ezt megelőző, a túlvilági életről szóló és a halottak feletti ítélkezést lassanként felmutató (és a Ré-Osiris azonosítást keresztülvivő) elképzelések áttekintése már csupán terjedelmi okokból sem lehet e tanulmány

bírák nevét.<sup>34</sup> (A konfesszió során minden egyes tényállás megnevezése előtt az adott cselekményhez hozzárendelt bírót meg kellett neveznie és köszöntenie illet a magát tisztázni szándékozó elhunynak. Így például ki kellett jelentenie, hogy nem követett el jogtalanságot, rablást, senkivel szemben nem alkalmazott erőszakot, nem lopott, nem ölt, s erre mást sem bujtott fel. Nem károsította meg a templomot és az isteneket, nem vett el jogtalanul a nekik szánt áldozatokból, nem tört házasságot, nem követett el paráznságot, a gabona mértékét nem hamisította meg, nem sértette meg más földjének határait, nem követett el hamis mérést, stb. Ezen tényállások megnevezése mellesleg igen sokat mond az egyiptomiaknak a *maatról* – amit struktúráját tekintve leginkább a görög *themisszel*, illetve *dikével* állíthatunk párhuzamba – vallott elképzeléseiről.)

Lássuk tehát az egyiptomi *Halottak Könyve* és a görög vázaképek közti párhuzamokat (a mérleg használatának tényétől pillanatnyilag teljességgel eltekintve)! Mind Thot, mind pedig Hermés a *psykhopompos*, az alvilági lélekvezető szerepét tölti be a mitológiában, mindketten ún. írástudó istenek, a lélekmérésnél pedig hol a mérést végző, hol pedig a jegyző funkcióját látják el. Az eljárásnál mint főisten mind Osiris, mind pedig Zeus jelen van. Aligha tekinthetjük továbbá véletlennek, hogy mind a vázaképeken, mind pedig Aiskhylosnál Akhilleusszal szemben éppen Aithiopia királya, Memnón áll, akinek hazáját már Homéros is a görögöktől délkeletre vélte tudni. A görögök feltehetően eredetileg Akhilleusnak azon hőssel folytatott párviadala esetére vették át a lélekmérés gondolatát, akinek a hazáját nem sejtették messze e hit eredetétől,<sup>35</sup> a későbbiekben pedig – miután ezen elemet integrálták saját képzetvilágukba – szabadabban és szélesebb körben alkalmazták. Azon tény, hogy az igazság mérlegének jelképisége igen korán, Kr. e. 1500 és 1200 között eljutott az Égei-szigetvilágba, úgyszintén régészeti leletek támasztják alá. Egy mykénei – még Schliemann által feltárt – sírban (amelyben két asszony feküdt csecsemőikkel eltemetve) két, jó állapotban megmaradt aranymérleget találtak, amelyek serpenyőjének felső részén egy-egy pillangó képe látható. Noha számos kutató<sup>36</sup> csupán használati tárgyakat kívánt felfedezni e sírleletekben, talán nem tekinthető elhamarkodottnak, hogy a mérlegek szimbolikájából további következtetéseket vonjunk le.<sup>37</sup> Amint már a görögöknek az emberi lélekről alkotott elképzelésénél *per tangentem* említettem, azt gyakorta szárnyas alakként ábrázolták. Nem

---

feladata, ehhez bővebben lásd Erman, Adolf: *Die ägyptische Religion*, Berlin, Reimer, 1909, 101. skk.; Spiegel, Joachim: *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Glückstadt, Augustin, 1935.

<sup>34</sup> Budge, Ernest Alfred Wallis: *Egyptian Religion – Egyptian Ideas of the Future Life*, London, Citadel, 1979, 130. skk.

<sup>35</sup> Wüst: i. m., 168.

<sup>36</sup> Így például Fimmen, Diedrich: *Die kretisch-mykenische Kultur*, Leipzig–Berlin, Teubner, 1924, 124.

<sup>37</sup> Dietrich: i. m., 121.



csupán a görögöknél, hanem a germánoknál és az albánoknál is találkozhatni az ún. *lélekpillangó* képével, azaz az emberi léleknek pillangóként történő ábrázolásával.<sup>38</sup> A ciprusi Enkomiban talált, Nielsson szerint Kr. e. 1300 tájáról származó vázán<sup>39</sup> két férfi van ábrázolva, akik egy kocsin állnak, velük szemben pedig egy mérleget tartó férfialak, feltehetően Zeus látható.<sup>40</sup> Mindezzel természetesen nem áll szándékomban az egyiptomi *psykhostasiát* a göröggel egybemosni, hiszen a köztük levő különbségek igencsak szembeötlők. Egyiptomban minden elhunyt lelkét ráteszik az igazság mérlegére, a görögöknél csupán néhány kivételes – egymással harcolni készülő – hősét, s ezt is még azok életében. Míg az egyiptomi képzet morális tartalmat hordoz, addig a görög a harc – esetlegesen morálisan is igazolható – kimenetelét hagyja jóvá, illetve határozza meg.

Nem látszik érdektelennek legalább egy futó pillantást vetni arra is, hogy az *Ilias kerostasiája* milyen módosulásokkal és aspektusváltással került át a római irodalomba. Ennek legekleatásabb példáját Vergilius *Aeneis*-ében (12, 725–727) olvashatjuk, amelynek tizenkettedik énekében kerül sor Aeneas és Turnus között a döntő összecsapásra: „*Iuppiter ipse duas aequato examine lances / sustinet et fata imponit diversa duorum, / quem damnet labor et quo vergat pondere letum.*” („*Iuppiter akkor fogta a végzet mérlege két nyelvét, / egyenlő két tányérjába a két nem egyenlő / sorsot tette, melyik küzdő fele billen a mérleg.*”<sup>41</sup>) A mérleg serpenyőibe a két személy *fatumai* kerülnek, s míg Homérosznál értesülünk a mérés kimeneteléről, addig Vergiliusnál csak a földi eseményekből következtethetünk az eredményre, arra, hogy esetünkben Aeneas javára született a döntés. E szöveghely értelmezéséhez helyesnek tűnik az ide vonatkozó, a *fatum* fogalmának rövid vázolója. Egy kérdés esetén, célszerűnek látszik magából a szó jelentéséből kiindulni, jelen esetben a *fatumból*, különösképpen azért, mivel antik fogalomról van szó, amelyben maga a szó a valóság adekvát kifejezésének számít. A római gondolkodásban nem csekély jelentőséggel bírt a kimondott szó valóságot konstituáló hatásába vetett hit. „Az ok a rómaiak rendíthetetlen hite a kimondott szó numinózus erejében, meggyőződésünk, hogy végső soron a létezés a kimondott létezéssel azonos, teljes valóság csak a szavakba öntött valóság.”<sup>42</sup>

A *fatum* szó eredetét illetően több római szerzőt is lehet idézni. Varro szerint, amint ezt a *De lingua Latiná*-ban (6, 52) megfogalmazza, a *fatum* kifejezés abból ered, hogy a Párkák meghatározzák az újszülött életének idejét azáltal, hogy kimondják döntésüket; ezt

---

<sup>38</sup> Waser: i. m., 337. skk.

<sup>39</sup> Nilsson, Martin P.: *Homer and Mycenae*. London, Methuen, 1933, 267. skk.

<sup>40</sup> Uo., 276. sk.

<sup>41</sup> Vergilius: *Aeneis*, Fordította Kartal Zsuzsa, Budapest, Eötvös, 1995, 195.

<sup>42</sup> Köves-Zulauf, Thomas: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Budapest, Telosz, 1995, 207.

Fronto (233, 7) is megerősíti, miszerint a végzetet a kimondott szóról nevezik *fatumnak*. Az antikok ezen felismerését, nevezetesen hogy a *fatum* a *for*, *fari*, *fatus sum* igéből ered, a modern nyelvtudomány is megerősíti.<sup>43</sup> További értelmezéséhez Servius Vergilius *Aeneis*éhez írott kommentárja (2, 54) nyújt segítséget, amely szerint a *fatum participium*, s azt jelöli, amit az istenek mondtak, tehát maga a kifejezés *isteni szót, isteni döntést (Götterspruch)* jelent.<sup>44</sup> Ugyanakkor tudunk egy Fatának nevezett istennőről is: Lavinium területén találtak három, az i. e. IV–III. századból származó oltárfeliratot, amely Fata istennő kultuszát bizonyítja.<sup>45</sup>

Tény, hogy mind a *fatum*, az *isteni szó*, mind a *Fata*, az *istennő*, *aki szólt*, a *fari* igéből származik, alakjuk végződésű participium perfectum. A klasszikus latinban ezen alak általában passzív jelentésű, kivéve a deponens igék esetén, ugyanakkor a nyelvkönyvek bizonyos aktív alakú és jelentésű igék esetén a participium perfectumoknál aktív jelentést adnak meg (noha ezen alak, amint mondtuk, elsődlegesen passzív), így például *cenatus*, *potus*, *iuratus*. A probléma nyelvtörténeti gyökereinek feltárása nélkül is egyértelmű, hogy a participium perfectum az ősi indogermán nyelvben mentes volt a diathesistól,<sup>46</sup> mind aktív, mind passzív, mind intranszitiv jelentésben állhatott. A *fatum* és a *Fata* kapcsolata nem tűnik véletlennek, sőt igen valószínű, hogy egyazon egységes élménynek aktív és passzív aspektusával állunk szemben.<sup>47</sup> A *fatum* – az isteni szó – a *Fata*, e szót kimondó istennő tevékenységének az eredménye. A rómaiaknak a végzetről, sorsról alkotott fogalma nem véletlenül kötődött oly erősen a kimondott isteni szó valóságteremtő erejéhez, az emberi létezés azonosították a létezés megfogalmazásával, szavakba öntésével; ezen alapélményük közelebb vihet az *ex asse* római gondolkodásmód megértéséhez.

Nem beszélhetünk tehát arról, hogy az egyiptomi vallás ezen eszméje mindenesül átment volna a görög gondolkodásba, ám ez nem is csoda, hiszen sehol sem találkozhatunk minden változtatás nélküli átvétellel az egyiptomi és a görög gondolkodás és képzetvilág között,<sup>48</sup> ugyanakkor bizonyos – esetlegesen krétai közvetítéssel lezajlott – egyiptomi hatással feltétlenül számolnunk kell a *psykhostasia* görög formájának kialakulásakor. Ennek mind képi, mind pedig szöveges megjelenítésével találkozhatunk, egyfelől a vázafestészetben, másfelől – egy sajátos aspektusváltáson keresztülmenvén *kerostasia* formájában – Homérosznál, akitől pedig egyenes út vezetett oda, hogy Zeus illetve Iuppiter

<sup>43</sup> Walde, Alois–Hofmann, Johann Baptist: *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Olms, 1954, I. 463. skk.

<sup>44</sup> Pötscher, Walter: Das römische Fatum – Begriff und Verwendung, in *Hellas und Rom*, Hildesheim, Olms, 1988, 490-516.

<sup>45</sup> Latte, Kurt: *Römische Religionsgeschichte*, München, Beck, 1967, 53.

<sup>46</sup> Brugmann, Karl: *Griechische Grammatik*, München, Beck, 1913, 535.

<sup>47</sup> Pötscher: i. m., 490.

igazságosságának mérlege Dikének, illetve Iustitiának, s utóbb magának az igazságszolgáltatásnak szimbólumává válják.

## Irodalomjegyzék

- BENVENISTE, ÉMILE: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.
- BONNER, ROBERT JOHNSON–SMITH, GERTRUDE: *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*. Chicago, University of Chicago Press, 1930.
- BRUGMANN, KARL: *Griechische Grammatik*, München, Beck, 1913.
- BUDGE, ERNEST ALFRED WALLIS: *Egyptian Religion – Egyptian Ideas of the Future Life*, London, Citadel, 1979.
- DIETRICH, BERNARD C.: The Judgement of Zeus, *Rheinisches Museum*, 107. évfolyam, 1964, 97-135.
- EBERLING, HEINRICH: *Lexicon Homericum*, Hildesheim, Olms, 1963.
- ERMAN, ADOLF: *Die ägyptische Religion*, Berlin, Reimer, 1909.
- FIMMEN, DIEDICH: *Die kretisch-mykenische Kultur*, Leipzig–Berlin, Teubner, 1924.
- GAGARIN, MICHAEL: Dikē in the Archaic Greek Thought, *Classical Philology*, 69. évfolyam, 1974, 189-229.
- GAGARIN, MICHAEL: Diké in the Works and Days, *Classical Philology*, 68. évfolyam, 1973, 81-94
- GONDA, JAN: *ΔΕΙΚΝΥΜΙ: Semantische Studie over den Indo-Germaansche Wortel DEIK*, Amsterdam, H. J. Paris, 1929.
- GYÖRKÖSY ALAJOS–KAPITÁNYFÉ ISTVÁN–TEGYEY IMRE: *Ógörög–magyar nagyszótár*, Budapest, Akadémiai, 1993, 222.
- KÖVES-ZULAUF, THOMAS: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Budapest, Telosz, 1995.
- KÜHNER, RAPHAEL–BLASS, FRIEDRICH–GERTH, BERNHARD: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover, Hahn, 1890–1904.
- LANGE, CARL HEINRICH: Die Wörter Aequitas und Iustitia auf römischen Münzen, *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, 60. évfolyam, 1940, 296-306.
- LATTE, KURT: *Römische Religionsgeschichte*, München, Beck, 1967.

---

<sup>48</sup> Dietrich: i. m., 114.

- NILSSON, MARTIN P.: *Geschichte der griechischen Religion*, München, Beck, 1968.
- NILSSON, MARTIN P.: *Homer and Mycenae*. London, Methuen, 1933.
- PALMER, LEONARD, R.: The Indo-European Origins of Greek Justice, *Transactions of the Philological Society*, 49. évfolyam, 1950, 149-168.
- PÖTSCHER, WALTER: Das römische Fatum – Begriff und Verwendung, in *Hellas und Rom*, Hildesheim, Olms, 1988, 490-516.
- PÖTSCHER, WALTER: Moira, Themis und timé im homerischen Denken, *Wiener Studien*, 73. évfolyam, 1960, 5-39.
- PÖTSCHER, WALTER: Schicksalswägungen, *Kairos*, 15. évfolyam, 1973, 60-68.
- RADEMACHER, LUDWIG: *Der Homerische Hermeshymnus*, Wien, Akademie der Wissenschaften, 1931.
- SPIEGEL, JOACHIM: *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Glückstadt, Augustin.
- WALDE, ALOIS–HOFMANN, JOHANN BAPTIST: *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Olms, 1954.
- WASER, OTTO: *Über die äussere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker zumal der alten Griechen*, Leipzig–Berlin, Teubner, 1913.
- WÜST, ERNST: Die Seelenwägung in Ägypten und Griechenland, *Archiv für Religionswissenschaft*, 36. évfolyam, 1939, 161-172.